Opusc. PA-I-1938

48119/1938
84153

IL PROBLEMA DELL'ERRORE NELLA FILOSOFIA NEO-CRITICISTA

PARTE I. — CHARLES RENOUVIER

Note del S. C. prof. ADOLFO LEVI

(Adunanza dell'11 dicembre 1930)

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

Sunto. — Il neo-criticismo francese offre due trattazioni notevoli del problema dell'errore, dovute l'una al fondatore della scuola, Charles Renouvier, l'altra a Victor Brochard. Ambedue intendono il concetto di verità in senso immanentistico e spiegano l'errore con l'azione della volontà. All'esame della teoria del Renouvier, che poggia su una concezione che vede nella credenza una *assiette morale*, segue una breve discussione critica.

Il neo-criticismo presenta, sul problema dell'errore, due trattazioni che, per vari motivi, meritano ancora di essere prese in considerazione: quelle del fondatore della scuola, C. Renouvier, e di V. Brochard, che si accordano nell'intendere in senso immanentistico il concetto della verità e nello spiegare il pensiero errato con l'azione della volontà.

Il Renouvier, nella posizione e nella soluzione di tali problemi, intreccia con la dottrina kantiana del primato della ragion pratica (1), la teoria resa classica dal Descartes che

(1) A questa dottrina si possono collegare gli sforzi fatti dal FICHTE e dal LOTZE per fondare sull'eticità la verità e la conoscenza. Il primo afferma che il criterio di ogni verità teoretica non è più teoretico, ma pratico, cioè etico; la conoscenza ha valore di verità soltanto quando sottostà all'assoluta esigenza etica. Il criterio morale è valido non solamente per la conoscenza immediata del dovere, ma in generale per ogni conoscenza possibile (*System der Sittenlehre: Sämmtliche Werke:* Berlin, 1845 v. IV p. 165 sgg., specialmente p. 169). Similmente il Lotze sostiene che il fatto che esiste la verità in generale

vede nell'errore un effetto della libera volontà. Tuttavia è certo che il fondatore della filosofia neo-criticista non si limita a svolgere motivi già noti, ma imprime alle proprie concezioni un carattere nuovo e personale, specialmente in ciò che riguarda la teoria della certezza, che costituisce il fondamento della sua interpretazione dell'errore.

Per determinare la natura di quella, la si può contrapporre al suo contrario, l'incertezza; ora si è incerti quando si dubita, e il dubbio non si verifica in tre casi: quando si *vede*, quando si *sa*, quando si *crede*. Però occorre che, affermando qualche cosa sotto una di queste condizioni, non si abbia la rappresentazione della possibilità di affermare il contrario, anzi è necessario rappresentarsi tale possibilità come universalmente inammissibile nelle stesse circostanze.

A prima vista, il credere sembra distinguersi dal vedere e dal sapere perchè significa affermare su elementi incompleti e mutevoli: ma, se si esamina la questione, si deve riconoscere, considerando le divergenze continue delle scuole filosofiche che pretendono fondarsi soltanto su ciò che si vede e che si sa, che la credenza non è sola a variare, che nella vita, come nelle teorie, si pensa di vedere o di sapere una cosa in un momento, per poi pensare di vedere o di sapere il contrario. Sembra quindi che il termine credenza sia il più esteso e includa gli altri due: si dovrebbe dire che *si crede di vedere*, che *si crede di sapere*, ma sempre che si *crede*. La credenza quindi sarebbe la condizione in cui si trova la coscienza quando afferma qualche cosa con motivi pensati sufficienti: e allora la certezza esisterebbe quando la possibilità di un'affermazione contraria fosse interamente respinta.

Ma in tal modo, si può obbiettare, la certezza, concepita come una forma di credenza, rimane priva di base sicura e la verità diventa variabile secondo le condizioni psicologiche. Occorre, per rispondere, esaminare più accuratamente il fatto dell'incertezza e determinarne le condizioni. Posso trattenere

---

è per sè incomprensibile ed è concepibile soltanto in un mondo che dipende completamente dal principio del bene, e cerca di interpretare in senso etico non soltanto i principî logici, ma anche quelli che stanno a fondamento della matematica e della meccanica (*Mikrokosmus*: Leipzig, Hirzel, III[4], pp. 618-20; *Logik* [1874] § 303: Leipzig, Meiner, 1912, p. 488). Da queste teorie si potrebbe derivare una interpretazione etica dell'errore simile a quella del Renouvier.

il giudizio rispetto a certi fenomeni perchè mi ricordo di avere tratto da essi induzioni false o soltanto perchè so per esperienza che certi fatti non si accordano sempre con altri o non rientrano fra i termini di quella serie che, a mio parere, costituisce la realtà: tale è il caso delle illusioni dei sensi, degli inganni dei sogni, delle allucinazioni.

Se, lasciando la sfera del senso, passo a quella dell'intelletto, io diffido della spontaneità di un primo giudizio; e la riflessione, prolungandosi, può non fermarsi più: infatti, sia nell'ordine della scienza che in quello della pratica, la ricerca estendendosi fa sì che una verità non mi sembri chiara, che una decisione non mi appaia pienamente soddisfaciente: cioè, io dubito quando, volendo esaurire l'analisi e la sintesi del mio argomento, trovo che vi sono termini che mi sfuggono e considero l'oscurità delle connessioni che esso ha con altre serie di fenomeni dai quali temo separarlo. Sempre in questi casi l'incertezza dipende dal fatto che la rappresentazione intellettuale è incompleta e che io riconosco che è tale: perciò dico che non so. Se prima, nel caso del senso, vedevo e non sapevo, ora, in quello dell'intelletto, so imperfettamente, cioè non so: quindi sotto questi rispetti l'uomo è incerto perchè non sa. Talvolta invece dubito, rispetto a fatti lontani o nascosti, o ad oggetti che con qualche attività potrei esaminare, o davanti a fini che sarei capace di raggiungere o di evitare, perchè l'esistenza degli uni, la realizzazione degli altri non mi interessa e non mi scuote vivamente e profondamente: qui l'uomo è incerto perchè non si appassiona. Talvolta, infine, l'incertezza è determinata da una lotta interna di passioni contrarie che non si decide: l'uomo è incerto perchè non vuole. Vi sono dunque tre forme di incertezza, a seconda che predomina l'intelligenza, la passione, o la volontà; ma nessuno di questi elementi può mancare. Infatti ci è impossibile affermare sistematicamente qualche cosa se non ci rappresentiamo come vero un gruppo di rapporti, o se non ci sentiamo attirati verso la verità appercepita o se la nostra volontà non si fissa, quando ci sarebbe possibile sospendere il giudizio cercando nuovi motivi e nuove ragioni o abbandonandoci agli impulsi che si presentano.

Si può dire che vi sono verità indipendenti dalla passione e dalla volontà: ragionamenti puri, un'osservazione pura, giudizi necessari, cioè assolutamente indubitabili; ma questa pretesa non può accogliersi quando si tratta di scrutare fino in fondo

l'essenza delle nostre affermazioni, allorchè si producono con la sola garanzia di una coscienza individuale davanti alla possibilità di dubitare della correttezza di un' operazione o della verità di una rappresentazione : un dubbio simile le colpirebbe tutte, se non fosse escluso dalla nostra volontà di giungere a qualche decisione e dall' interesse dei fini cui tende il nostro pensiero. Occorre, contro l'antica e tenace pretesa dei sostenitori di una certezza astratta e chimerica, determinare esattamente la parte che in ogni giudizio spetta alla passione e alla volontà.

Cominciando con quest'ultima, bisogna considerarla secondo le due ipotesi della necessità e della libertà. Se si ammette la prima, non si può uscire dalle difficoltà che solleva il fatto certo e indiscutibile dell' errore. Se tutto è necessario, esso pure lo è e perciò non si può nè imputarlo a chi non ha saputo evitarlo, nè stabilire, perchè esso dispaia, un mezzo sicuro e non giudicato errato da nessuno. Sinchè l' unità non si sia formata negli spiriti, la determinazione di una prova della certezza fuori dell'individuo che pensa di possederla è impossibile. Del resto, anche se si supponesse verificato l'accordo universale degli uomini rispetto a ogni cosa, quale prova ci assicurerebbe che non si fossero necessariamente ingannati tutti e sempre? Se la legge universale esige che tanti uomini siano vissuti e vivano, siano morti e muoiano tutti i giorni nell' errore, perchè dovrebbe l'umanità nella sua totalità godere di una miglior sorte?

Rimane l'ipotesi della libertà. Ora è chiaro che, dal punto di vista speculativo, un'affermazione può sempre essere sospesa dal pensiero di un errore possibile: quindi, perchè la certezza si formi in una coscienza, occorre che la volontà abbia prima escluso la rappresentazione di tale possibilità. Ora si chiede quando e come alcuno può esser certo di non errare, allorchè, superando l'impressione attuale, vuole afferrare la realtà dei rapporti esterni che essa gli presenta e di quelli del suo passato. Ma la memoria fonda la propria validità su una modificazione che non oltrepassa se stessa: si coglie questo, che si pensa (e con tutte le proprie forze) che non si cade in inganno, ma non che in ciò non ci si inganna. E quanto alle percezioni che implicano l'esistenza dei loro oggetti, bisogna ricordare che nessun segno esterno le distingue dalle immagini dei sogni o dalle allucinazioni; tale carattere distintivo deve quindi essere interno, e perciò risiedere nell'atto stesso della coscienza.

Ora questa distinzione, ben lungi dall'essere immediata, dal manifestarsi istantaneamente, richiede un esercizio regolare della riflessione e quindi della volontà: la certezza di non sognare o di non delirare suppone la presenza attiva della funzione volontaria e con essa dell'esame; ma con questo interviene un certo dubbio, che può essere richiamato, conservato, respinto da quella. Contro il dubbio, infine, appare una determinazione che implica sempre qualche credenza.

Se si eliminano le percezioni e i processi della memoria, rimangono soltanto, come funzioni che si sono ritenute atte a presentare oggetti capaci di essere immediatamente afferrati dalla pura intelligenza, il ragionamento, che per mezzo del principio di contraddizione collega una serie di termini, e il giudizio, quando appare necessario alla coscienza. Ma queste due funzioni, oltre a implicare una pluralità di atti, separati e poi collegati, cioè l'esercizio della memoria, presentano sempre il pericolo del sofisma e dell'equivoco, talchè fanno sentire l'esigenza del controllo della riflessione e di ciò che essa implica. Anche se si ammette l'evidenza piena del ragionamento e del giudizio analitico, resta certo che essi, per sè stessi, non fanno progredire la coscienza di un passo se non includono nelle loro serie qualche giudizio sintetico, qualche principio che serva di base alla dimostrazione. Ora queste sintesi sono date dalla generalizzazione dell'esperienza e per conseguenza, se si rimane nella cerchia della pura osservazione, si consegue solamente la certezza della percezione; se invece si supera questo limite si apre la via a giudizi *a priori* o a forme della coscienza stessa: ma queste (e fra esse si deve includere il principio di contraddizione, sorgente dei giudizi analitici) non possono mai separarsi completamente dall'esercizio della riflessione e quindi della volontà, tanto è vero che quello stesso principio è stato negato da alcuni filosofi. Non esiste alcun assioma, alcun giudizio, necessario quanto si voglia, che, quando appare per la prima volta, non richieda qualche esame, non lasci posto, per un istante almeno, al dubbio. In breve, se si distingue la funzione affermativa della coscienza nelle due forme della attività discorsiva e di quella che include (o almeno sembra includere) soltanto un momento di pensiero, si può dire che la prima sottostà alle obbiezioni che sono state rivolte alla memoria e che la seconda suscita le difficoltà scettiche che sempre sono state presentate contro la percezione. Ciò basta perchè si possa concludere che la

funzione intellettuale umana, sia pura quanto si vuole, quando è applicata al senso o ai fenomeni razionali e poi estesa oltre se stessa e l'istante presente, lascia sempre un intervallo che è sufficiente per la posizione di qualche dubbio speculativo. Basta che esso appaia possibile, perchè la volontà si rechi ad occupare il suo posto nella coscienza: ciò posto, l'indissolubilità delle funzioni umane si sostituisce alla chimera dell'intelletto puro.

Quanto all'elemento passionale delle nostre affermazioni, basta osservare che appare sempre con quello volontario. Nei giudizi in cui predomina l'intelletto e in quelli che abitualmente seguono in modo spontaneo le sensazioni, la chiarezza, la forza di una rappresentazione, insomma ciò che si suole chiamare l'evidenza, agisce come una passione che mira a certi fini e determina ad agire: la salda apparenza del rappresentato, l'energia logica delle categorie sono vere forze passionali in quanto fanno operare per uno scopo; e quì l'atto è il giudizio, ed è indiscutibilmente uno scopo la salda base che la coscienza trova nel sapere conseguito. Questo è un fine che precede tutti gli altri che l'uomo si può proporre (che senza di esso sparirebbero), un fine che include sia la mèta disinteressata della scienza che tutte le conseguenze utili che insieme costituiscono la vita. Tale fine è indispensabile al punto che è riconosciuto soltanto dalla riflessione filosofica, mentre l'immensa maggioranza degli uomini lo possiede e vi si fissa inseparabilmente, come fanno gli animali rispetto ai loro fini particolari.

La necessità è quindi il carattere dei giudizi che stabiliscono la realtà del rappresentato e anche più degli altri che affermano quella delle leggi proprie della coscienza, condizioni formali della testimonianza che diamo a noi stessi della nostra esistenza e di ogni conoscenza possibile. Tutti cediamo a questa necessità, in quanto siamo e viviamo; e se anche un dubbio serio e permanente potesse colpirla, moralmente noi dovremmo conservarla. Però non è così imperiosa da escludere la possibilità di un dubbio estremo e speculativo, perchè la forza dell'istinto non distrugge la riflessione.

Certamente quando si afferma l'indissolubilità delle funzioni mentali, non si vuol dire che esse siano inseparabili effettivamente e attualmente in ogni determinazione della coscienza; basta però che la volontà esista sempre potenzialmente e si presenti almeno in questo aspetto appena appare la rifles-

sione, perchè sia necessario considerarla quando si analizzano gli elementi della certezza. In breve, questa include non soltanto il fattore intellettuale, ma anche due altri elementi, due forze: la passione, che ci spinge ad affermare, la volontà, che consapevolmente si rende affermativa.

Stando all'ipotesi della necessità, la seconda, in ultima analisi, non possederebbe vera e propria realtà, e siccome sarebbe sostituita dal variare delle dottrine e delle opinioni in tutti i momenti della vita storica, e nello svolgimento della coscienza singola, la certezza non si potrebbe costituire in modo universale, ossia indipendentemente dalle convinzioni dell'individuo. Secondo l'ipotesi della libertà, invece, a questa spetta l'ufficio di dare un fondamento alla certezza. Ma siccome la caratteristica essenziale della volontà, quella che arreca all'uomo l'indipendenza e l'autonomia, è la possibilità di dubitare (infatti, gli individui più profondamente colti, coloro che posseggono in maggior misura degli altri la visione lucida dell'intelligenza, emergono soprattutto per il riconoscimento della propria ignoranza e per la capacità di sottostare ai dubbi), è chiaro che la certezza non è e non può essere un *quid* assoluto: essa è invece uno stato e un atto dell'uomo, con cui questo non afferma in modo immediato ciò che non è capace di essere dato immediatamente, fatti e leggi esteriori o superiori all'esperienza attuale, bensì pone la propria coscienza quale è: propriamente, anzi, non si può dire che esista la certezza, perchè esistono soltanto degli uomini certi. Occorre non dimenticare mai questa semplicissima verità, che da sola è capace di abbattere le pretese del dogmatismo dell'evidenza e dell'intelletto puro: tutto ciò che è nella coscienza è relativo ad essa.

In conclusione, bisogna ripetere che la certezza è una credenza comune a tutti gli uomini, essenziale alla loro natura, in ciò che riguarda i suoi dati e le sue applicazioni fondamentali, e che perciò è del tutto diversa dalla fede mistica, la quale è mutevole e arbitraria. Per quanto l'affermazione possa sembrare audace, si può dire giustamente che la certezza è eminentemente una salda base morale (*une assiette morale*).

L'unica verità che si possa afferrare in modo immediato, l'unica che abbia un soggetto e un oggetto che, identificandosi nella coscienza, fondano una certezza più rigorosa e più semplice delle altre, è quella che ci offre il *fenomeno* in quanto

tale, nello stesso momento in cui è appreso. Rispetto ad esso non è possibile alcun dubbio, perchè ogni incertezza implicherebbe contraddizione: infatti per sollevarla si dovrebbe necessariamente pensare che forse non si pensa ciò che si pensa, la qual cosa significa precisamente che lo si pensa. Per esser precisi, qui non si può parlare di certezza, perchè il fenomeno afferrato nella sua presenza immediata è il rifugio di quelli stessi scettici, che non ne ammettono alcuna. Quando si supera questo ristrettissimo punto, si entra nella sfera in cui si applica il giudizio alle realtà dell'immaginazione e della memoria, alle leggi universali della ragione, agli esseri dell'universo: in questo, che è il vero campo della certezza, comincia ad apparire il dubbio speculativo, che si accentua sempre più nelle regioni della scienza e delle scienze. (*Essais de Critique Générale.* II. *Traité de Psychologie Rationnelle.* Deuxième partie. XIV: Paris, Colin, 1912: v. I, pp. 351-369).

Da questa teoria, che vede nella certezza essenzialmente il prodotto della volontà, deriva l'interpretazione che il Renouvier dà della verità e dell'errore.

Nel sistema della necessità, l'errore è necessario; in quello della libertà, non ha alcuna impronta di fatalità, perchè dipende da giudizi che possono sempre essere sospesi. Il primo non può indicare alcun mezzo che permetta di distinguere con sicurezza il vero dal falso, perchè l'uno è necessario non meno dell'altro e ciascuno pensa e giudica come è costretto a fare: gli errori, come i mali, fanno necessariamente parte dell'ordine eterno delle cose e perciò, sotto questo rispetto, sono anche verità. Ciò posto, l'umanità si divide nelle grandi masse destinate alla dannazione dell'illusione e dell'inganno e nei pochi eletti, ai quali è riservato il possesso della scienza e del vero: ma che cosa garantisce a questi ultimi la loro elezione all'infuori della propria affermazione, della propria fede e di quella di un piccolo gruppo di altri uomini, se ciò che essi chiamano scienza non determina un criterio che altri possa riconoscere? Per chi non pensa come loro, quella scienza è pura illusione e ciò che essi chiamano illusione è una scienza possibile. L'errore non solamente è vero in quanto è inevitabile, ma potrebbe anche essere la verità stessa: infatti, in mezzo al flusso e al riflusso di affermazioni e dottrine contraddittorie, chi deciderà se un certo ordine mentale di un determinato soggetto si conformi o no a quelle leggi del reale che si sottraggono a ogni verificazione comune, perchè non vi è alcuno che ne abbia una rivelazione diversa

dal fenomeno che necessariamente appare alla sua coscienza? Il fatalista, quando si attribuisce il privilegio della verità, in fondo è un credente, anzi un mistico.

Il sistema della necessità ha assunto un aspetto storico, quando ha affermato la tesi del progresso universale, per cui la verità si svolge gradatamente nel corso dei tempi; ma, date le premesse del sistema, ciò significa che ogni età ha una verità sua propria, che il progresso si attua nella successione necessaria di tante verità che, l' una dopo l' altra, sono smentite, per uno scopo che si tratta di conoscere, e che a sua volta, nell' eterno movimento dell' universo, ci apprenderebbe, se ci fosse noto, un certo vero, non il vero. Per conseguenza, nulla è vero o falso in modo definitivo, e ciò che adesso è verità fu inganno nel passato e tornerà ad essere tale nel futuro: noi siamo e ci muoviamo sempre nella falsità e nel male, e siamo altresì sempre nella verità e nel bene, che forse condanniamo e detestiamo, se solamente il fatto è qui criterio di giudizio, come lo è rispetto a tutto ciò che ha natura necessaria. Se tutto è governato dalla ferrea legge della necessità, tutto è legittimo. (Ivi, XVII: v. II, pp. 92-94. Cf. Première Partie, XIII: v. I, pp. 307-309).

È vero (e bisogna riconoscerlo) che nemmeno il sistema della libertà offre un mezzo sicuro, un criterio completamente ineluttabile per distinguere il vero dal falso; ma appunto la libertà stessa esige ciò, e se tale mezzo non esiste e non può esistere, lo si può almeno sostituire con un metodo, che consiste nella riflessione continua, nella ricerca assidua, nella sana critica, nell'eliminazione delle passioni dannose, in una parola nel saggio esercizio della libertà. Se in tal modo non sfuggiamo sempre l'errore, possiamo sempre evitarlo, e questo è il punto importante e moralmente significativo, perchè ciascuno è responsabile delle proprie opinioni come dei propri atti; anzi le prime sono e debbono essere azioni etiche. « Noi facciamo l'errore o la verità in noi stessi, mettendoci, dopo un libero esame, in contraddizione o in accordo con realtà esterne la cui affermazione non s'impone necessariamente alla coscienza » (II, p. 96). Quando cadiamo nell' errore, potremmo essere nel vero, esaminando, cioè dubitando: se il dubbio non è sostenibile e una decisione si impone, possiamo almeno essere nel vero morale, perchè la moralità risiede soprattutto nell' intenzione e in quell' uso delle nostre forze che il giudizio della coscienza dichiara il più legittimo in ciascun momento.

Insomma, le condizioni dell' affermazione e della credenza dipendono dalla libertà, che è il solo mezzo capace di spiegare l'esistenza dell'errore e di mostrare come sia moralmente possibile raggiungere il vero, applicando assiduamente una coscienza sempre vigile. Ciò posto, la certezza, che è condizionata dall' uso della libertà, è variabile e relativa, perchè, sebbene sia immutabile in potenza, nel suo oggetto, dipende, rispetto alla sua realizzazione nel soggetto singolo, dalle condizioni di esso, dalle sue abitudini, dal dominio che su di lui esercitano le passioni, dalla forza della sua riflessione, dalla rettitudine della sua volontà. Il vero progresso risiede non tanto nella verità stessa o nella materia della certezza, quanto nella moralità degli uomini; inoltre, ha esistenza nella conoscenza delle leggi dell'universo che, col suo sviluppo, rende più sicure e facili le affermazioni che si richiedono alla coscienza.

Tutte le teorie della certezza che non partono dalla illuminazione mentale e dal misticismo, ma tendono alla razionalità, se non vogliono procedere all'infinito, ponendo la questione della certezza della certezza, debbono necessariamente o aggirarsi in un circolo vizioso (ricavando da un primo criterio un secondo che servirà poi a dimostrare il primo) o, pur senza riconoscerlo, ridursi, in ultimo, alla dottrina che, partendo dal fondamento della libertà, è la sola che non sia condannata a cadere in quell'illogicità. Ma la relatività del vero di cui si parla non è una concessione fatta allo scetticismo, perchè l' uomo ha moralmente il dovere di prendere posizione rispetto ad alcune verità, anche in certi casi in cui è possibile dubitare seriamente; in altri invece è prudente sospendere il giudizio e anche questo è un modo di affermare e di decidere. Del resto, un elemento inevitabile di incertezza e di dubbio (per quanto talvolta lo attenuiamo) inerisce all' uomo che riflette; esiste anche se si riduce a una possibilità oscura, compressa, non avvertita; esso solamente ci permette di essere umani, di evitare la mania, il fanatismo, l'intolleranza, l'inumanità, che si collegano ai sistemi assolutistici. Il principio del dubbio così inteso, applicato alla ricerca, costituisce l' essenza stessa di questa e dell' esame, della *scepsis*. (Ivi, XVII: pp. 95-102).

Le dottrine analizzate (in cui è facile riconoscere un importante antecedente di molte teorie pragmatistiche che dovevano in seguito far molto rumore e apparire novità inaudite) sono indiscutibilmente notevoli per la vigorosa critica del dogmatismo tradizionale; ma è pur certo che includono gravi

ambiguità e confusioni di pensiero che ne viziano il processo di svolgimento e ne invalidano le conclusioni; e fra tutte è fondamentale quella, sulla quale ho insistito in altre occasioni, che erroneamente riduce alla volontà ogni processo attivo della vita interiore, e particolarmente l'attività che si manifesta nella sfera conoscitiva o intellettuale. Se è indiscutibile che il pensiero per sua natura è un'attività che tende a fini, è altresì chiaro che esso si distingue radicalmente dalla volontà o energia pratica, perchè gli scopi del primo sono puramente interiori alla stessa conoscenza, mentre quelli della seconda le sono esteriori: l'intelletto cerca di penetrare e di interpretare l'oggetto (in qualunque modo questo sia concepito), il volere invece mira a modificarlo e a trasformarlo. Si dica pure che anche il conoscere è un fare: ciò non esclude la differenza irriducibile che esiste fra l'azione intellettuale e la pratica. Ciò posto, è chiaro che nella sfera propriamente teoretica non si può intendere la certezza come una credenza eminentemente volontaria, come una *assiette morale*. Il soggetto è intellettualmente certo non perchè vuole credere, ma perchè pensa (sia pure erroneamente) che la verità gli si è rivelata e gli si impone in modo necessario. Quando un processo critico gli avrà provato che quella sua convinzione era infondata, egli potrà in certi casi compiere consapevolmente e volontariamente un atto di fede, ammettendo che certe proposizioni, sebbene soggette ad obbiezioni e a dubbi, si possono accogliere perchè altrimenti non vi sarebbe modo di proseguire la ricerca: ma in questo caso non si può dire che esista vera certezza, bensì uno stato di adesione provvisoria e condizionata a certe tesi, che sono sempre sfiorate dall'ombra del dubbio, ossia dall'incertezza. Lo stesso Renouvier riconosce che un elemento, sia pure leggerissimo, di dubbio accompagna, o meglio deve accompagnare, ogni processo di pensiero che oltrepassi il fenomeno colto immediatamente dalla coscienza; ma ciò significa che quella che egli chiama certezza non merita di ricevere questo nome, perchè dubitare, o anche ammettere la possibilità di farlo, significa (se non si giuoca sulle parole) essere incerti. In questo modo il fondatore del neocriticismo viene, contro la sua protesta, a dar causa vinta allo scetticismo e a riconoscere con esso che, al di fuori dell'apprensione immediata dello stato presente attualmente vissuto dalla coscienza (che non costituisce conoscenza), la certezza è impossibile. Invano egli si sforza di liberarsi dallo scetticismo affermando che certe credenze debbono necessariamente essere

accettate anche se non sono indiscutibilmente fondate dal pensiero, perchè ciò si può ammettere soltanto per le convinzioni che sono eticamente necessarie in quanto costituiscono il presupposto e la condizione di un'azione imposta dalla legge morale. Invece quando si tratta dell'attività teoretica occorre riconoscere un solo dovere morale, quello di accogliere in modo definitivo esclusivamente le tesi che appaiono superiori a ogni dubbio perchè necessarie per il pensiero. Per conseguenza, il voler credere obbedendo a quelli che si vorrebbero chiamare motivi morali costituirebbe una violazione della suprema legge etica dell'attività conoscitiva, cioè una vera e propria immoralità. Date le premesse del Renouvier, il dovere del pensiero risiederebbbe nel fermarsi al dubbio scettico e nell'accogliere ogni proposizione, o affermativa o negativa, soltanto in modo provvisorio e condizionato, cosa del resto, che egli stesso riconosce; ma in tal caso lo scetticismo è inevitabile.

Un'altra confusione gravissima consiste nello scambio della necessità che si può chiamare naturale del processo del pensiero con quella logica o razionale della verità. È ben vero che nel sistema del determinismo universale non resta alcun criterio per distinguere il vero dal falso, perchè se ambedue sono necessari nello stesso modo, ciascuno non può fare a meno di pensare come pensa, sicchè si può dubitare del valore di ogni affermazione: occorre quindi ammettere che il processo naturale dell'attività intellettuale possiede una propria interiore libertà. Ma, d'altra parte, non ha senso parlare di verità quando si nega che essa possa imporsi con necessità razionale: se questa manca, se la verità è fatta dalla stessa attività libera del pensiero, che cosa ci permette di dire che merita il nome che le si da? Insomma, si può parlare di verità soltanto se si ammette che il pensiero, pure sottraendosi al determinismo naturale delle serie causali, sottostà a una necessità *sui generis*, cioè a quella razionale. Da ciò segue che la teoria dell'errore esposta dal Renouvier è completamente insoddisfacente, anche più di altre dottrine volontaristiche, alle quali si unisce nel falsare la natura del fatto da spiegare. Come si è ripetuto spesso, chi erra o per passione o per interesse o per altri motivi simili, abitualmente non se ne rende conto; quindi la causa che determina in modo diretto l'errore risiede non in un vizio della volontà, ma in un'imperfezione dell'intelletto; e ciò si può ripetere con maggior ragione rispetto ai casi di precipitazione, di conoscenza incompleta degli argomenti trattati, di

insufficiente riflessione, perchè qui, più che mai, si ha da fare con un pensiero che non è consapevole delle proprie limitazioni e della incapacità in cui si trova di giudicare correttamente. Dire che l'errore dipende da una colpa morale della volontà che non ha saputo ammonire la mente ed indurla a un vigile e continuo processo di riflessione e di critica può giovare, se si vuole, a indurre l'uomo a confidare meno facilmente nelle proprie forze; ma ciò non toglie che, nel momento in cui l'errore si verifica, il soggetto pensi di essere in grado di affermare o di negare. E serve ben poco sostenere che, se non evitiamo sempre l'errore, lo *possiamo* sempre sfuggire, perchè si tratta di spiegare come e perchè la mente sia capace di ingannarsi credendo di essere in grado di giudicare, quando non possiede i mezzi necessari per farlo. A ciò si aggiunga che se si seguisse alla lettera la prescrizione di non accontentarsi dell'evidenza che ci appare e di moltiplicare i processi di riflessione, non sarebbe possibile (data la tesi del Renouvier, che al di là del fenomeno presente vi è sempre la possibilità di qualche dubbio) giungere a una conclusione qualunque; anzi la sospensione del giudizio diventerebbe il dovere morale dell'intelletto, il quale non ha il diritto, quando teme di ingannarsi, di affermare alcuna cosa con vera certezza. Una volta ancora siamo spinti allo scetticismo, che del resto diventa inevitabile quando si nega una necessità razionale che imponga in modo incondizionato una qualche verità alla mente. È quindi lecito concludere che nella sfera puramente teoretica le dottrine del Renouvier da una parte snaturano del tutto l'essenza dell'errore e dall'altra implicano che il pensiero non può mai essere certo di sottrarsi ad esso.

Parte II. — VICTOR BROCHARD

(Adunanza del 26 febbraio 1931)

Sunto. — La teoria dell'errore esposta dal Brochard assume caratteri personali soprattutto per le conclusioni metafisiche alle quali giunge. Per il Brochard, la realtà dell'errore implica quella del non essere, della molteplicità, della discontinuità, della contingenza, cioè di monadi distinte e indipendenti che con la loro azione spontanea e libera possono compiere una scelta fra possibilità diverse; il pensiero errato è la rappresentazione di esistenze che non sono state attuate. Per conseguenza, il principio metafisico dell'errore è la libertà, sia nel soggetto che lo pensa, cioè nell'uomo, che nell'oggetto del pensiero errato, ossia nel mondo. L'esposizione è seguita da osservazioni critiche.

Al neo-criticismo del Renouvier si collega V. Brochard, che nella sua opera *De l'erreur* (1) segue, nella trattazione del problema studiato, le direttive del fondatore della scuola, in quanto interpreta in senso immanentistico il concetto della verità e ricorre all'azione del volere per risolvere il problema dell'errore; però giunge a conclusioni che, per la loro audacia, arrecano un carattere personale alla sua dottrina.

Egli nega risolutamente che si debba ricercare la verità nell'accordo della mente con un oggetto esterno, perchè, a suo parere, essa può risiedere solamente nell'armonia interiore del pensiero. Alcune rappresentazioni sono vere e perciò si chiamano oggetti, ma non si può dire che tale carattere sia comunicato ad esse da una credenza, poichè questa può unirsi pure all'errore. La verità è diversa dalla credenza e anche dalla certezza. E non si può dire che il carattere distintivo della

(1) Paris, Alcan, 1879. Si cita la 2 edizione, del 1897.

rappresentazione-oggetto sia l'evidenza, perchè essa è la certezza oggettivata: infatti affermiamo che una cosa è evidente quando ne siamo certi, mentre il contrario non si verifica. Del resto, per essere esatti, occorre dire che la verità esiste non nelle idee, nelle rappresentazioni isolate, ma solamente nei giudizi, cioè nelle loro sintesi mentali: però, finchè si tratta delle connessioni che si limitano a constatare il fenomeno presente, non si può parlare con proprietà di verità e di errore, i quali invece appaiono quando il pensiero, superando l'istante attuale, concepisce qualche cosa che permane e sopravvive all'effimera rappresentazione del momento. Insomma, il vero e il suo contrario esistono esclusivamente se pensiamo ciò che è formato dalla mente come indipendente da noi.

L'unico oggetto del pensiero vero sono quei rapporti costanti e necessari delle nostre rappresentazioni che si impongono a ogni intelletto. La verità è ciò che deve pensare ogni spirito uguale al nostro quando è libero da prevenzioni e da passioni e noi la pensiamo quando, come individui, pensiamo come dobbiamo fare in quanto siamo uomini. Non si tratta però di un consenso universale che non esiste e che, se esistesse, non potrebbe essere garanzia di verità, perchè si può realizzare l'unanimità anche nell'errore. Il criterio esclusivo del vero è l'impossibilità che proviamo, quando vogliamo che il pensiero funzioni conformemente alle sue leggi essenziali, di modificare certe sintesi mentali: così, per quanti sforzi compiamo, non riusciamo a concepire che due più due facciano quattro: del pari ci è impossibile affermare che tutti i cigni sono bianchi, se ne vediamo alcuni neri. Il contrasto fra la necessità del pensiero e dell'esperienza e la nostra volontà ci permette di distinguere le nostre rappresentazioni individuali da quelle comuni a tutti gli uomini; e non si deve dimenticare che si parla di ciò che è necessario non per la credenza, ma per il pensiero, perchè non esiste una proposizione sola alla quale non si possa rifiutare l'assenso. Ma se le leggi del pensiero non sono necessarie in quanto ci manifestino un vero che c'imponga di assentire, lo sono nel senso che per sottrarci ad esse dobbiamo non pensare più. Insomma, la verità è conoscibile perchè consiste soltanto in rapporti generali e costanti fra rappresentazioni e ha per criterio la necessità con cui tali relazioni s'impongono al pensiero. Ciò implica esclusivamente questi due principî: *a priori*, esistono proposizioni, le contraddittorie, che la coscienza per quanti sforzi faccia, non riesce a collegare; *a posteriori*,

ci è possibile distinguere le immagini dalle sensazioni, in quanto queste ci appaiono rivestite di una necessità empirica, che è in tutto simile a quella logica. Certamente, nella pratica è tanto difficile distinguere con sicurezza le immagini dalle sensazioni quanto riconoscere le sintesi veramente contraddittorie; i sogni, le allucinazioni, gli errori di ogni genere sono la prova di ciò. Però, secondo il Brochard, occorre accettare la convinzione del senso comune che tale distinzione è possibile. Quindi una sintesi mentale è falsa se è contraddittoria *a priori*, in sè, o *a posteriori*, rispetto a fenomeni percepiti attualmente. (*De l'erreur*, pp. 97-108). Come esistono due verità, la razionale e l'empirica, esistono due errori, il razionale (o, meglio, logico), che collega termini inconciliabili *a priori*, e l'empirico, o di fatto, che unisce termini che si possono conciliare *a priori*, ma non *a posteriori*. (Ivi, p. 120).

Si è parlato della verità e dell'errore, ma, qualunque sia la loro natura, essi esistono per noi solamente se giudichiamo, cioè se crediamo o siamo certi, perchè pensare il vero o il falso è diverso dall'affermare o credere che una proposizione è vera o no. Si distingue la credenza dalla certezza dicendo che la prima può essere vera o falsa mentre la seconda è l'adesione della mente alla verità, ma effettivamente questa distinzione è tutt'altro che chiara; infatti il problema dell'errore presenta insieme difficoltà e importanza per il fatto che spesso il nostro assenso a idee false è tanto completo quanto quello che si dovrebbe concedere soltanto a quelle vere, e ciò significa che molte volte credenza e certezza sono indistinguibili, almeno psicologicamente. Al pari della seconda la prima ha sempre qualche fondamento, cioè non sorge mai senza qualche ragione, perchè anche chi la accorda a un'assurdità non crede ad essa in quanto è tale, ma perchè pensa che vi sia qualche serio motivo razionale per ammetterla. Riconoscendo che se la verità è conoscibile si può chiamare col secondo nome l'atto di assenso che riguarda il vero, si deve pur sempre ritenere che la certezza è una specie della credenza e che la teoria dell'una non si distingue da quella dell'altra. (Ivi, pp. 126-131).

Da prima sembra naturalissimo considerare la credenza un fatto puramente intellettuale: non è forse chiaro che non si può credere senza pensare? Ma se questa proposizione è indiscutile, è dubbia l'inversa: infatti si possono pensare varie ipotesi e restare incerti. In ogni modo, per identificare la cre-

denza e l'idea occorrerebbe provare che la prima è determinata in modo esclusivo dalla seconda e ciò appare tutt'altro che sicuro quando si considerano le differenze irriducibili di opinioni e di credenze che appaiono fra gli uomini in tutti i tempi e in tutti i luoghi. E non si può ricorrere all'evidenza e sostenere che è una proprietà intrinseca e oggettiva delle idee o delle cose che, apparendo alla mente, la costringe all'assenso, perchè rispetto ad essa i giudizi presentano opposizioni irriducibili. Effettivamente, l'evidenza non appartiene all'oggetto pensato, perchè è il pseudonimo della credenza, la sua oggettivazione. Del resto, l'irriducibilità della credenza all'idea risulta dalla possibilità di accordare la prima a cose palesemente contraddittorie ed assurde. Si dirà che se talvolta idee false producono quella assoluta credenza che si chiama certezza, le vere, o almeno alcune di esse la determinano sempre? Ma la storia del pensiero, e quella dello scetticismo in particolare, non prova forse che le conoscenze che sembrano più certe, più incontestabili, anche quelle matematiche, possono essere messe in dubbio, tanto è vero che persino il Descartes, che pure non era uno scettico, non trovandole sufficientemente garantite dalla necessità intellettuale con cui si impongono alla mente, cercò di fondarle sulla veracità divina? Insomma non si può ammettere alcuna credenza necessaria, determinata dalle proprietà intrinseche delle idee; se quelle vere, nel senso indicato precedentemente, di solito producono l'assenso di tutte le menti, non si può dire che *debbano* determinarlo sempre, e ciò significa che occorre distinguere la credenza dalla conoscenza. Non si dica che così si giunge alla negazione della verità, perchè se *per noi* essa esiste soltanto se vi crediamo, la sua esistenza non dipende però dalla nostra credenza. Essa esiste e ha caratteri logici che ci permettono di riconoscerla e quindi di credervi: del resto, anche se non potesse produrre il nostro assenso, continuerebbe ad esistere. Tuttavia, può determinarlo, perchè la credenza, sebbene non sia necessariamente connessa all'idea vera, si può collegare ad essa: la certezza, che è l'unità dell'una e dell'altra, se non *deve, può* risultare dalla loro unione, ossia, pur non essendo fatale, è reale e legittima. Però non è impersonale, perchè se la verità (ed essa soltanto) è indipendente da noi, la certezza non lo è mai.

D'altra parte, la credenza, sebbene dipenda dal sentimento, non si può ridurre ad esso, tanto è vero che non presenta alcuna analogia col piacere e con la pena; se l'amore le si con-

giunge spesso, logicamente non si deve confondere l'uno con l'altra. Piuttosto si ha ragione di considerare la credenza come un atto di volontà per cui poniamo una cosa come reale. Se la realtà, che è oggetto di esperienza, non dipende da noi, per noi esiste soltanto se la poniamo come tale con un atto di credenza che può chiamarsi esclusivamente volontario, e se non ce ne rendiamo sempre conto, ciò avviene perchè esso è come dissimulato dall'idea che è l'occasione della sua esistenza. Ciò permette di rispondere all'obbiezione che si presenta subito quando si parla della natura volontaria della credenza: « non si è padroni di credere a ciò che si vuole ». È certo che non basta voler credere in una cosa, per raggiungere lo scopo, perchè il carattere volontario che l'idea consegue non può precederla: se non esiste una rappresentazione, o meglio una connessione di rappresentazioni, la credenza non può sorgere. Ma un'idea può apparire e restare anche lungamente nella coscienza senza acquistare quel carattere che fa di essa una credenza; e ciò prova che se questa deve all'intelligenza l'inizio (perciò non è arbitraria), il suo compimento spetta alla volontà. « Non basta voler credere per credere, ma non si crede se non perchè si vuole » (p. 151). Omettendo la discussione metafisica dell'esistenza del libero arbitrio, si può ritenere che è un dato dell'esperienza e così considerare come libero l'atto di credenza.

Per chiarir meglio la cosa è bene ricordare la differenza che si pone giustamente fra la certezza scientifica e le credenze morali, filosofiche e religiose perchè, pure identificandosi nell'atto di coscienza che le costituisce, sono profondamente diverse rispetto ai loro oggetti. La certezza scientifica si riferisce a sintesi rapprentative che si impongono in modo necessario alla mente, se non alla volontà, in quanto sono sempre verificabili *a priori* o *a posteriori*; la credenza in senso stretto riguarda invece sintesi che, non potendo essere verificate in modo immediato, non possiedono carattere necessario. La necessità che, per sua natura, la credenza attribuisce al proprio oggetto, è puramente soggettiva, come appare dalle differenze irriducibili che esistono fra persone che pur sono in buona fede. Ciò posto, l'adesione che volontariamente concediamo alla verità scientifica non diminuisce affatto la sua assolutezza e la sua indipendenza, perchè la nostra affermazione l'attua per noi, ma non per sè stessa. Se so che credo liberamente in una verità, non tolgo per nulla valore alla mia credenza; soltanto,

ciò mi fa comprendere che così mi servo in modo legittimo e ragionevole della mia libertà e che, potendo scegliere fra asserzioni stravaganti e condannate dalla mia ragione, preferisco quelle che essa approva: in tal modo stabilisco armonia fra le mie diverse attività, completo me stesso in quanto voglio, come essere libero, quello che sono costretto a pensare come essere intelligente.

L'assenso che si accorda alla verità è uguale a quello che si concede all'errore, perchè psicologicamente la credenza falsa non differisce dalla vera. Quindi, considerato rispetto all'atto di credenza che lo costituisce, l'errore è qualche cosa di positivo, derivante dalla nostra libertà, che non subisce costrizione nemmeno dalle idee chiare e distinte; a torto infatti il Descartes pretendeva che il soggetto fosse libero soltanto rispetto alle rappresentazioni confuse, perchè resta tale anche di fronte alla propria intelligenza (Ivi, pp. 131-165).

Secondo una opinione tradizionale, l'errore consiste in una privazione o in una negazione. La tesi che parla di privazione significa, prima di tutto, che crediamo in una cosa falsa soltanto perchè non abbiamo presente alla mente quella che escluderebbe l'idea errata (che è tale perchè incompleta), la quale, nella misura in cui è pensata, produce una credenza che persiste sinchè una più forte, determinata da un' idea più chiara, prende il suo posto. Ciò presuppone che l'assenso dipenda esclusivamente dal valore logico dell'oggetto pensato; ma se la credenza in certi limiti è indipendente da questo, non basta che l'idea vera appaia perchè essa, se falsa, sparisca. I fatti provano invece che è possibile persistere nell'errore, e tale cosa si spiega quando si ricorda che un atto di volontà lo costituisce. Per conseguenza, il giudizio falso non è meno positivo del vero. Si faccia astrazione dall'atto di credenza o di assenso: per sè presa, la sintesi mentale errata è soltanto una privazione? Secondo la metafisica dogmatica, il pensiero, infallibile per sua natura, ha per oggetto l'essere; pensare il falso è sempre pensare, ossia conoscere qualche cosa che è, e perciò l'atto dell'intelligenza diventa falso soltanto perchè trascura o ignora qualche cosa. Però, per dar ragione dell'errore, si è distinto l'intelletto dall'immaginazione e affermato che soltanto il primo è infallibile e che l'inganno si presenta quando il soggetto, credendo di valersi di esso, fa uso della seconda. Ma in tal modo non si spiega nè come possano coesistere quelle due attività, nè (e ciò è più grave) come la semplice

assenza dell'idea vera determini lo scambio del falso col suo contrario. Del resto, anche se questa spiegazione fosse accettabile, renderebbe conto soltanto di un gruppo di errori, di quelli logici, perchè l'intelletto è infallibile esclusivamente se è concepito come la facoltà di collegare *a priori* i concetti secondo il principio di contraddizione. Così gli errori empirici non si spiegano; infatti per la teoria dogmatica l'uso del metodo sperimentale, non fondato sul procedimento dimostrativo, è una funzione propria dell'immaginazione, e se questa può tanto raggiungere il vero quanto cadere nel suo opposto, non è lecito affermare che si inganna soltanto perchè è priva delle idee vere dell'intelletto. Quindi l'errore, in qualunque modo lo si intenda, non si può ridurre alla privazione.

Chi accetta questa riduzione ammette due cose: che l'errore o sintesi falsa, in ciò che include di positivo, è vero; che all'infuori di tale elemento di positività, non contiene alcunchè che sia attualmente pensato. La prima tesi è plausibile: non è infatti un luogo comune l'affermazione che ogni errore ha sempre in sè una parte di verità? Ma l'esame mostra che si può parlare della spiegabilità di certi errori, non di una verità che essi includano: così il pregiudizio che l'oro potabile fosse un rimedio universale derivava da una associazione di idee di cui si rende conto rilevando che una sostanza che abitualmente produce i maggiori beni doveva apparire atta ad arrecare il più grande di essi, cioè la salute: ma una sintesi rappresentativa di simile natura non possiede alcun valore di verità. Quindi, se l'errore può differire completamente da questa, non è una pura privazione, ma un pensiero positivo, il pensiero di una cosa che non è. Del resto, anche se l'errore includesse sempre un elemento positivo vero, non si avrebbe il diritto di affermare che tutto ciò che ha positività possiede verità. Infatti, una sintesi falsa qualsiasi è tale in quanto è pensata come vera, ossia, in quanto riceve dalla mente quei caratteri di universalità e di necessità che costituiscono il vero o il suo contrario: nell'esempio citato, erro perchè non limitandomi ad avvicinare le rappresentazioni di oro potabile e di medicina universale, penso che il rapporto che pongo tra di esse debba imporsi a tutte le intelligenze, ma è impossibile negare che qui esistano caratteri positivi. È certo che le menti primitive compiono insieme un processo di immaginazione e uno di generalizzazione, ma essi differiscono tra loro e l'errore dipende non dal primo, bensì dal secondo; e

ciò significa che mi inganno perchè pongo nel mio pensiero più e non meno di ciò che occorrerebbe, perchè pecco non per difetto, ma per eccesso. Io erro non *sebbene* sia un essere ragionevole, ma *perchè* sono tale. Si dirà che la generalizzazione errata dipende dalla mancanza di fatti o di idee che, se presenti, apparirebbero inconciliabili con essa e che perciò l'errore implica sempre una privazione? Ma come quello che non penso può costringermi a pensare qualche cosa? Se ignoro le ragioni per cui in seguito riconoscerò che la mia sintesi non é vera, io debbo, sinchè mi fermo al dato, considerarla come un'ipotesi, non come una verità.

Effettivamente, la verità e l'errore, considerati nella loro origine, non sono totalmente diversi; la ragione e l'immaginazione, ben lungi dal costituire facoltà opposte, funzionano insieme. La mente pensa il vero come il falso, la ragione non si fissa immobilmente sull'essere, ma è una forma mobile, che può unirsi ugualmente a ciò che è e a ciò che non è; ma questa mobilità, se è produttrice di errori, è anche la condizione della scoperta della verità, perchè permette all'intelligenza di superare il presente, di predire il vero prima di conoscerlo. In ogni sfera della conoscenza la mente procede per mezzo di anticipazioni e di ipotesi, e anche nella matematica da prima afferra i due estremi della dimostrazione e poi ricostruisce gli anelli intermedi che li uniscono. « Comprendere è sempre indovinare. La verità è in ogni caso un'ipotesi confermata, l'errore è sempre un'ipotesi smentita » (p. 178). Il pensiero non si ferma quindi immediatamente nell'intimo dell'essere, ma si adatta con esitazioni e modificazioni successive alla realtà che vuole conoscere; nelle sue esplorazioni può smarrirsi, ma può anche trovare la via giusta ed erra soltanto perchè deve scoprire da sè la verità e quasi crearla di nuovo (Ivi, p. 166-179).

Lo studio della natura dell'errore ha mostrato che ha natura positiva; quello delle sue condizioni logiche metterà in luce che deriva sempre da un processo di generalizzazione. La sensazione, come stato puramente passivo, è immune dall'errore, il quale è reso possibile dall'immaginazione e dall'associazione delle rappresentazioni, che permettono di rendere conto degli inganni dei sensi. Esse però non sono sufficienti per spiegare l'errore vero e proprio, il quale consiste non soltanto nel rappresentarsi qualche cosa che non è, ma anche e soprattutto nel rappresentarselo come se fosse. Davanti a un'immagine simile a una già sperimentata l'animale può at-

tendere di provare di nuovo gli stati che questa ha determinato e rimanere deluso nelle sue aspettazioni, ma non rendersi conto di una contraddizione. Invece l'uomo che erra pensa che le sensazioni future debbano assomigliare a quelle ricordate perchè stabilisce relazioni intelligibili fra le cose, in quanto concepisce un ordine necessario e permanente, e perciò, nel momento della disillusione riconosce una contraddizione e si rende conto di avere errato: in altri termini, l'errore esiste soltanto nel giudizio, in quanto riguarda concetti cioè nozioni formate con un processo di generalizzazione che collega più elementi in gruppi che vengono considerati permanenti e che si possono esprimere con un nome. I pregiudizi e gli errori più diffusi si spiegano facilmente con un processo simile: la mente confronta i concetti, ne rileva le somiglianze e le differenze, e forma giudizi che, giusti da prima, gradatamente si alterano, perchè il pensiero viene un po' per volta a considerare solamente le affinità parziali e a trascurare gli altri caratteri, fondendo in una nozioni diverse. Così si è detto da prima che un cavallo sembra alato, perchè si è rilevato che il concetto del primo e quello dell'essere fornito di ali hanno in comune l'elemento della rapidità, e poi si è affermato che esistono cavalli con le ali. Altri errori derivano dal fatto che talvolta non abbiamo presenti alla mente i concetti che confrontiamo e quindi, procedendo in modo approssimativo, ci serviamo delle parole che li designano e scambiamo una nozione con un'altra: ciò avviene specialmente quando pensiamo numeri molto alti o figure assai complicate, perchè in tali casi, non potendo valerci sino in fondo dell'analisi concettuale, dobbiamo fare uso dei simboli verbali degli oggetti pensati. In questi casi l'errore sorge perchè la mente forma giudizi per mezzo di concetti; e ciò avviene anche quando si erra nel ragionamento, sia esso induttivo o deduttivo. Infatti l'inferenza induttiva è una generalizzazione che apre la via all'errore, quando accorda valore di legge universale a un fatto particolare. E a processi induttivi difettosi si possono forse ridurre le deduzioni errate (o sofismi in senso stretto), perchè in un sillogismo non corretto il vizio può risiedere soltanto nelle premesse, le quali si formano con procedimenti di generalizzazione o di induzione. Per sè presa, la deduzione nè crea, nè distrugge l'errore, è indifferente al vero e al falso, sicchè, propriamente, si può errare a proposito di un sillogismo, ma non in quanto si sillogizza; infatti chi ragiona male non ragione affatto. L'errore

è quindi sempre lo stesso, perchè consiste essenzialmente nell'atto per cui lo spirito forma qualche concetto, ossia risiede sempre in una generalizzazione difettosa. L'immaginazione si limita a preparare la materia dell'errore, ma questo è prodotto solamente dall'intelletto, e perciò possono ingannarsi esclusivamente gli essere ragionevoli, capaci di pensare per mezzo di elementi *a priori*. Né l'errore, nè la verità è data alla mente: invece è questa che, applicando *a priori* le proprie forme alle sensazioni e alle immagini, tenta di costruire con esse combinazioni che possono corrispondere o no alla realtà. Non è quindi più giusto credere che l'uomo sia condannato fatalmente all'errore del ritenere che sia predestinato alla conoscenza della verità, perchè giunge all'uno o all'altra per mezzo dell'azione che compie; nè si può dire che lo spirito umano possa errare perchè è imperfetto, inquantochè quella stessa facoltà che, permettendogli di afferrare il vero, lo innalza sugli animali, lo espone poi al pericolo di ingannarsi ben più gravemente di essi. L'errore è, al pari della verità, un privilegio dell'uomo (Ivi, pp. 180-196; 211-212).

Lo studio delle condizioni logiche dell'errore mostra *come* sorge, ma non da ragione del suo *perchè*; infatti, per sè prese le idee non possono produrre sintesi false, altrimenti queste si dovrebbero formare in modo uguale in tutte le menti che posseggono gli stessi elementi, la qual cosa non si verifica. L'errore ha natura essenzialmente individuale e personale, sicchè può dare ragione della sua realtà concreta solamente chi considera le disposizioni particolari del soggetto che lo pensa; se le sue diverse forme sono abbastanza intelligibili per essere comprese, la loro realizzazione dipende da una causa distinta dall'intelligenza, che, simile a un meccanismo, richiede l'impulso di un motore, che si deve ricercare nelle funzioni più intimamente soggettive della coscienza, il sentimento e soprattutto la volontà. In altre parole. occorre studiare le condizioni psicologiche dell'errore. Però, siccome l'azione dell'affettività sul pensiero è fuori di contestazione ed è stata studiata ripetutamente, basterà menzionarla (sebbene anche il Brochard se ne occupi a lungo), per passare immediatamente all'esame dell'influsso esercitato dalla libera attività volontaria. Questa dirige verso un fine determinato il flusso delle immagini e delle idee, ne respinge alcune, ne accoglie altre, ne fissa nella coscienza una, che così può svolgere tutte le sue implicazioni; tale attività è distinta dalle idee stesse, da una parte, dal sen-

timento e dal desiderio, dall'altra, tant'è vero che abitualmente consiste in uno sforzo per lottare contro le passioni. Se il sentimento è il principio motore dell'intelligenza, quello che la dirige e la regola è la volontà che, pur non creando le idee, porge ad esse l'occasione di manifestarsi; il pensiero soltanto conosce la verità o erra, ma perchè afferri la prima o si avvolga nell'errore occorre che segua la direzione che gli imprime la attività volontaria.

Si dice spesso che la verità si apre necessariamente la via nell'intelligenza, ma questa affermazione è smentita dal dominio che hanno esercitato attraverso i secoli ed ancora esercitano sugli spiriti gli errori più grossolani, i pregiudizi più strani: se si potesse fare il calcolo delle idee vere e delle false che gli uomini hanno accolto da quando sono apparsi nel mondo, si vedrebbe pendere la bilancia dalla parte delle seconde. « La regola non è la verità; l'eccezione non è l'errore, ma la verità » (p. 233). Abitualmente, questa non si concede, ma deve essere ricercata, ossia, deve essere voluta. L'uso dei procedimenti scientifici, che ora appare naturale, quasi necessario, perchè è divenuto abituale, è il risultato di uno sforzo volontario che ha determinato tale abitudine. Le idee vere si impongono alla mente con una necessità che è intellettuale, logica, indipendente dalle nostre decisioni personali; ma la verità esiste per noi, in quanto individui, a condizione che volontariamente ci sottomettiamo ad essa; per questa ragione può esistere l'errore. La necessità del vero è acconsentita, anzi è voluta, perchè dobbiamo esercitare la volontà per allontanare da noi idee che ci sono gradite ma non posseggono valore intellettuale, per attendere l'apparizione della verità, soprattutto per ottenere, con un lungo lavoro di meditazione e con lunghe esperienze, la certezza che le nostre sintesi mentali non sono pure costruzioni dell'immaginazione, ma rappresentano il vero. Se questo non è relativo alla nostra intelligenza, la conoscenza che ne abbiamo dipende dalla nostra volontà, è opera nostra personale e libera Ma la volontà è, anche più spesso, la causa dell'errore e dopo averlo prodotto, facilmente lo conserva e lo svolge, allontanando dalla mente le idee che possono contrastare con esso; anzi, la sua azione può giungere ad alterare la facoltà intellettuale o almeno a renderla incapace di funzionare: così si incontrano uomini che non riescono a comprendere in alcun modo tutto ciò che si allontana dalle loro abitudini intellettuali, che non riconoscono più le contraddi-

zioni in cui si avvolgono. Questo però non significa che esistano intelligenze per natura inacessibili alla verità, perchè le deformazioni mentali che talvolta appaiono provengono dalla volontà e dall'abitudine.

In conclusione, le leggi dell'intelligenza spiegano soltanto la possibilità dell'errore, perchè la sua attuazione si deve al sentimento e all'attività volontaria; un elemento morale è incluso persino nella conoscenza scientifica, che ha per condizione quella libertà che rende possibile anche l'errore. Ciò significa forse che ogni uomo è responsabile dei propri errori, che ciascuno di questi è una colpa? Se anche si ritiene che la risposta deve essere affermativa, occorre osservare che questa responsabilità è, in ogni caso, fortemente limitata; infatti non basta volere la verità per raggiungerla, perchè non dipendono da noi in modo diretto nè le idee che formano la materia della conoscenza, nè i sentimenti che di esse fanno uso; quando si considerano anche le esigenze della vita pratica, si riconosce che l'errore spesso può essere necessario. Ma è vero altresì che molte volte noi siamo colpevoli degli errori in cui cadiamo, sia perchè, per precipitazione nel giudicare, ci allontaniamo dalla verità, sia perchè, non avendo il coraggio di valerci delle nostre forze per superare gli ostacoli che ci tengono lontani dal vero, troviamo più comoda la via che è percorsa dai più (Ivi, pp. 213-238).

Rimane ancora da determinare il principio metafisico dell'errore. Infatti si è riconosciuto che questo è un modo positivo del pensiero, ma non si è detto quali rapporti abbia con la verità, nè come e perchè l'uno e l'altra siano reali. Ora, la tesi platonica che la verità sta all'errore come l'essere al non essere conserva il suo valore anche in un sistema che, prescindendo dalle cose in sè, intende il vero come un rapporto di rappresentazioni; infatti si può sempre affermare che ciò che è vero, *è*, non nel senso che un pensiero abbia verità perchè il suo oggetto *é*, ma in quanto esso è il proprio oggetto ed è, perchè è vero; quindi pensare il falso, se non equivale al non pensare per la natura positiva dell'errore, è pensare qualche cosa che non è. Se il falso è un non essere, la sua coesistenza col vero implica quella dell'essere e del non essere: e la stessa difficoltè appare se si sostiene che il falso corrisponde non al non essere ma al possibile, perchè non si vede come sia pensabile la realtà di quest'ultimo. Per il monismo, che trova l'espressione più rigorosa in Parmenide, sol-

tanto l'essere è, il non essere non è; si può pensare solamente il primo, cioè il vero, non il secondo, ossia il falso. L'essere è uno, perchè altrimenti una delle sue parti, che si distinguerebbe dall'essere, sarebbe diversa da esso, cioè sarebbe un non essere. Del pari, la verità è una: solamente un'idea, quella dell'essere, è vera. L'insostenibilità di questa concezione porta ad affermare, rovesciando la tesi parmenidea: l'essere non è, il non essere è. Ciò significa che non è quell'essere che si intende come unico e continuo e che è quel non essere che si pensa come il possibile non attuato. Non esiste nè l'essere, nè la verità, ma hanno esistenza solamente gli esseri e le verità; in altri termini, non si può parlare di una formula definitiva, che includa tutta la verità presente, passata e futura, perchè il vero si produce giorno per giorno e non è predeterminato una volta per sempre. Il non essere appare così una realtà imperfetta, una possibilità già iniziata cui è mancata qualche cosa per attuarsi in modo pieno; esso persiste vicino all'essere come l'abbozzo di fianco all'opera completa. Se gli esseri formano una molteplicità e sono distinti fra loro, gli intervalli che li separano lasciano posto per abbozzi di tal genere; e nello stesso modo l'errore, in quanto rappresentazione di quelle esistenze incomplete, sarà reale. Il mondo viene in tale maniera ad assumere l'aspetto di una pluralità indefinita di monadi che, a differenza delle leibniziane, non seguono nel loro svolgimento una formula predeterminata, non sottostanno alla legge della continuità, perchè le diverse fasi del loro svolgimento sono separate da intervalli che esse possono superare con un'azione spontanea e contingente. La realtà di tali monadi non si deve quindi riporre nella legge del loro svolgimento (che si può conoscere e determinare soltanto *a posteriori*), ma nell'azione e nella volontà che fanno una scelta fra possibilità diverse. In altri termini, sia nella monade che nell'universo sono contenute discontinuità e contingenza e l'essere crea sè stesso determinando l'opera che vuole compiere. È certamente difficile, se si parte da questa concezione, dar ragione dell'ordine e dell'armonia delle cose, ma siccome l'errore ha con la verità il rapporto che esiste fra il non essere e l'essere, fra il discontinuo e il continuo, fra la contingenza e la necessità, l'affermazione della realtà dell'errore implica quella della molteplicità del non essere, della discontinuità, della contingenza (Ivi, pp. 239 249).

In conclusione, l'intellettualismo è errato e l'essere non è misurato dal pensiero o dall'idea; è vero che esiste soltanto ciò che possiede intelligibilità, ma questa non basta per arrecare realtà a una cosa, perchè all'idea deve unirsi la volontà. L'essenza delle cose è non il solo intelligibile, ma l'unione di questo con la volontà; l'intellettualismo deve essere integrato dalla filosofia della libertà. Per conseguenza, non sempre una proposizione è falsa in causa della sua imperfetta intelligibilità. L'errore è costituito da una privazione della volontà, non dell'intelligibilità; la sua natura è tale che un'intelligenza, sia pure perfetta, ma non identica alla volontà creatrice, non sarebbe certa di poterlo evitare, ossia esso è necessario non solamente sotto il rispetto pratico, ma anche sotto quello teoretico. L'unione nell'uomo dell'intelletto e della volontà rende possibile l'errore nello spirito individuale, l'unione nel mondo dell'idea e della volontà è condizione della possibilità dell'errore in sè. « Il principio metafisico dell'errore è la libertà ». (Ivi, pp. 269-270).

Una teoria di tal genere disarma lo scetticismo, inquantochè, non ammettendo che le idee vere si impongano con necessità allo spirito, non trova pericolose le obbiezioni che i fautori di quell'indirizzo filosofico derivano dall'esistenza degli errori e delle opinioni contradditorie, perchè se il pensiero deve ricostruire la verità con le forze proprie, se deve indovinarla prima di riconoscerla, è naturale che giunga al suo scopo soltanto dopo avere subìto degli insuccessi; e questi non sono una prova della sua impotenza, perchè lo spirito erra, più che per l'incapacità dell'intelligenza, per il modo in cui se ne vale, sicchè la responsabilità dell'errore deve assegnarsi ai sentimenti che ispirano la mente o alla volontà che la dirige. In tal modo, più dell'errore, è difficile da spiegare la verità, perchè questa avrebbe potuto restare ignorata e si apprende soltanto per l'opera contingente della libertà: la visione degli errori e delle contraddizioni degli uomini deve far sorgere in noi non lo scoramento, ma un giusto senso di fiducia nel potere dello spirito umano e nell'avvenire dell'umanità. L'errore, se non evitabile, è correggibile; la verità è accessibile alla mente, la certezza è legittima: il male e il bene provengono da un principio unico, la libertà, che, sola, guarisce i mali che ha prodotto. (Ivi, pp. 271-281).

La teoria del Brochard (che include più di un elemento preso alla tradizione filosofica precedente) giunge a conclusioni

metafisiche che ne costitniscono insieme l'aspetto più caratteristico e il punto più vulnerabile. Esse infatti non soltanro male si accordano con le tesi immanentistiche del suo neo-criticismo, ma contengono anche numerosi passaggi di peusiero che non si giustificano. La proposizione che l'errore ha per oggetto il non essere, legittima in una metafisica ontologica come la platonica, è inconciliabile col fenomenismo della scuola del Renouvier, che esige di ricercare la verità nell'accordo interiore delle rappresentazioni; da ciò infatti risulta che l'affermazione: *una cosa è* equivale all'altra: *essa, come rappresentazione, è reale, grazie ai rapporti che forma con le altre.* In tal modo pensare il falso significa, non pensare il non essere, ma non rispettare le leggi immanenti all'attività mentale. Il Brochard, invece, traduce nei termini della trascendenza una dottrina che dovrebbe essere immanentistica. È altresì ingiustificata la pretesa che l'affermazione della realtà dell'errore implichi quella della esistenza della pluralità, della discontinuità, della contingenza, perchè questo rovesciamento delle tesi parmenidee presuppone premesse legittime soltanto sul terreno della metafisica eleatica, non su quello del fenomenismo. Secondo il Brochard, se l'essere non è e il non essere è, non esiste l'essere, ma gli esseri che, essendo diversi da quello, non sono; e il non essere è il possibile non realizzato. Ma, se non si resta nella sfera della dottrina parmenidea, interpretata secondo il *Sofista* platonico, per cui il non essere è uguale al diverso, che cosa giustifica questo passaggio di pensiero? come si può legittimare la tesi che se gli esseri sono una pluralità, sono non esseri? come si procede dalla pluralità alla realtà del possibile, alla contingenza e alla libertà? Il possibile è una specie del non essere, ma ciò non permette di identificare i due termini; e se un monismo rigoroso esclude, oltre alla pluralità, la realtà dei possibili, la contingenza e la libertà, nulla prova che da una concezione pluralistica derivino necessariamente le tre ultime. Del resto, con ciò non si spiegherebbe affatto l'esistenza dell'errore; infatti, esso appare anche nella sfera della conoscenza matematica, in cui non si può parlare nè di possibilità, nè di contingenza, perchè ivi il processo dimostrativo deve svolgersi in modo necessario. Come dunque si può dire che l'errore è la rappresentazione di possibilità non pienamente attuate? Data una teoria di tal genere, anche il contraddittorio diventa un possibile fornito di una certa realtà

oggettiva, perchè in molti casi l'errore consiste appunto nel mancato riconoscimento di una contraddizione.

Altre gravi difficoltà solleva la teoria del criterio della verità (riposto nell'impossibilità di alterare certe sintesi mentali), che a sua volta, affermando l'indipendenza del vero delle menti che lo pensano, riconduce alla trascendenza. Se (prima di tutto) la verità esiste per noi soltanto in quanto è oggetto di credenza, la stessa concezione di cui si parla deve essere creduta e così anche per questa via si mette capo alla teoria dell'assenso, talchè una dottrina che dovrebbe imporsi in modo incondizionato può accogliersi, ma anche venire respinta; ma, anche prescindendo da ciò, si può chiedere quale garanzia essa ci dia nei casi particolari. Si parla di verità logica rispetto a proposizioni il cui contrario implica contraddizione; ma per esser certi che un concetto è incluso in un altro, occorrerebbe spingere l'analisi dei termini sino agli ultimi elementi che li costituiscono e allora si dovrebbe ammettere con un atto di fede che questi non sono inconciliabili tra loro: di più, lo stesso principio di contraddizione (come le altre leggi supreme del pensiero), richiede, se non una dimostrazione, una legittimazione, consistente nella prova che senza di esso la conoscenza è impossibile: ma questo processo di giustificazione non può a sua volta essere errato? Peggio vanno le cose rispetto alla verità empirica, sulla quale del resto il pensiero del Brochard non appare molto chiaro, perchè talvolta sembra che egli intenda parlare della conoscenza della realtà di un mondo esterno (1), tal'altra, che si riferisca alla oggettività delle leggi fisiche (2). Ora, se la si intende nel primo senso, tutte le teorie filosofiche che l'hanno posta in dubbio o respinta mostrano che non si tratta di una verità che si impone necessariamente al pensiero; e non si può dire che l'appello del Brochard al senso comune (3) risolva la questione. Quanto all'oggettività delle leggi fisiche, si può notare non soltanto che la scienza mostra che esperienze ulteriori sono capaci di modificare o anche di togliere di mezzo quelle che per un certo tempo sono sembrate sicurissime, ma anche che esse im-

(1) *De l'erreur*, p. 108, ammette la differenza essenziale delle sensazioni e delle immagini.

(2) Ivi, p. 123, p. 129.

(3) Ivi, p. 108.

plicano il valore, oltrechè delle norme del pensiero, di tutta la struttura di una disciplina scientifica particolare coi suoi concetti fondamentali e i suoi processi di ricerca e soprattutto del principio della uniformità della natura: ora anche il processo mentale che deve giustificare questi presupposti non può essere sospettato di errore? non si può contestare anche il principio che serve di sostrato alla fede nella esistenza delle leggi naturali? Nemmeno in questo caso si può parlare di una verità assolutamente necessaria, perchè anche qui il dubbio scettico riafferma i suoi diritti.

La riduzione dell'errore a una generalizzazione non corretta non dice cose nuove, perchè nel Brochard essa equivale alla affermazione che si erra solamente quando si formano giudizi per mezzo di concetti; però è discutibile la sua pretesa che anche nella deduzione si possa incontrare l'errore esclusivamente nelle premesse, perchè spesso si conclude male partendo da proposizioni giuste. Del resto, occorrerebbe riesaminare la tesi tradizionale che l'errore è possibile soltanto nel giudizio, perchè nel maggior numero dei casi questo presuppone, almeno implicitamente, un processo di giustificazione, cioè un ragionamento precedente.

Il nucleo della teoria del Brochard consiste nella dottrina della credenza e nell'affermazione che la volontà costituisce il principio direttore della ricerca. Ora, se è giusto dire che la verità esiste per noi soltanto in quanto vi crediamo, è ugualmente corretto affermare che la credenza è un processo libero della attività volontaria? Si può parlare di un atto di fede nei casi in cui il pensiero, non trovando motivi razionali per decidersi, non intende rinchiudersi nel dubbio (ne abbiamo parlato precedentemente, rispetto all'impossibilità di giustificare la compatibilità degli elementi ultimi e indefinibili dei concetti); ma abitualmente si crede perchè si ritiene che esistano ragioni sufficienti per farlo e perciò, se l'errore deriva da una credenza, questa, a sua volta, si fonda su una convinzione sbagliata, ossia, in ultimo, su un difetto della intelligenza, non della volontà. Il fatto che non esiste alcun pensiero che si imponga in modo necessario all'intelletto non prova che la credenza sia determinata dal volere; è vero che una conoscenza può essere presente alla mente senza che questa creda in essa, ma ciò significa che il soggetto pensante ha o ritiene di avere delle ragioni che vietano di accordarle l'assenso. Se poi la teoria del Brochard fosse giusta, nessuna certezza rimarrebbe sicura. Egli

dice che se con un atto libero credo in qualche verità, faccio un uso legittimo e ragionevole della mia volontà, perchè, avendo la libertà di compiere una scelta fra molteplici asserzioni, respingo quelle condannate dalla ragione e preferisco le altre che essa approva (1); ma effettivamente se riconosco che alcune opinioni sono conformi, altre contrarie al pensiero razionale, non sono più libero di credere; se lo sono (come egli sostiene), non debbo scorgere differenze di razionalità tra le diverse alternative che mi si presentano e allora non ho modo di distinguere con certezza la verità. Se esiste un criterio sicuro del vero, la credenza non è libera, e se lo è, non si può più parlare del primo, e allora svanisce ogni certezza.

Come in generale i filosofi che cercano di spiegare l'errore con la volontà intesa come funzione pratica, anche il Brochard confonde questa con l'attività interiore del pensiero e considera la conoscenza come pura passività, sicchè contro di lui si possono rivolgere gli argomenti usati per criticare il Renouvier; è quindi opportuno ripetere ancora una volta che, date le premesse del volontarismo, l'uomo non è mai certo di evitare l'errore, perchè nulla lo assicura di non subire l'influsso di quelle forze perturbatrici che lo rendono inevitabile.

(1) Ivi, 157.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

Estratto dai *Rendiconti* del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere
Serie II, Vol. LXIV, Fasc. I-V.

PAVIA — PREMIATA TIPOGRAFIA SUCCESSORI FUSI — 1931